R O Z P R A W Y

ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXXIII-XXXIV, zeszyt 2 - 1985-1986

ZOFIA J. ZDYBICKA OSUJK

FILOZOFIA A KONCEPCJA I AFIRMACJA BOGA

Powyższy temat jest tak sformułowany, iż dopuszcza różną realizację. Najbardziej narzuca się przypuszczenie, iż będzie to systematyzujące przedstawienie dawnych lub aktualnych rozwiązań, które ujawniłyby, w jaki sposób koncepcja filozofii wpływa na rozwiązanie problematyki Boga, a zwłaszcza na rozumienie Jego natury oraz Jego afirmację lub negację.

Tę współzależność koncepcji filozofii i problematyki Boga w sposób przekonujący pokazał E. Gilson w książce "Bóg i filozofia"[1], od nieco innej strony problem ten podjął i przedstawił M. A. Krąpiec w studium "Filozofia i Bóg"[2]. Pewną systematyzację zawierają artykuły w "Encyklopedii Katolickiej", zwłaszcza hasło "Bóg w filozofii"[3]. Nie ma więc potrzeby powtarzania tych spraw.

W niniejszym artykule skoncentrujemy się na innym zagadnieniu. Pragnę pokazać, iż problematyka poznania Boga wykracza poza teren filozofii. Istnieje w tej dziedzinie poznanie niezmiernie ważne, choć niedoskonałe w swej formie, poznanie wcześniejsze i bardziej powszechne niż poznanie filozoficzne. Niemniej filozofia, zwłaszcza pewne jej typy, pełni ważną rolę w pogłębianiu rozumienia tajemnicy Boga i umacnianiu Jego afirmacji. Filozofia stanowi również niezbędną pomoc we właściwym przybliżaniu tajemnicy Boga w religii i teologii, choć są to dziedziny dysponujące innym źródłem poznania /objawienie/. Rolę tę filozofia, zwłaszcza filozofia bytu realnego, może pełnić dzięki temu, że w swoim poznaniu sięga do najgłębszych wymiarów rzeczywistości i dąży do poznania ostatecznej o niej prawdy. Służebność filozofii jest więc służebnością wobec prawdy, która prowadzi do konieczności uznania Prawdy Absolutnej - źródła wszelkiego bytu i prawdy.

Zarysowany problem zostanie omówiony w trzech etapach. Najpierw pragnę zwrócić uwagę na fakt, że problem Boga to pro-

blem każdego myślącego człowieka. Myśl o Bogu w formie pierwotnej i niesprecyzowanej rodzi się w kontakcie z realnie istniejącą rzeczywistością, uprzedzając wszelkiego typu poznanie zorganizowane /filozoficzne i naukowe/. Ten powstający w sposób spontaniczny, naturalny sąd /przeświadczenie, podejrzenie/ o istnieniu Boga człowiek rozstrzyga i pogłębia na różny sposób, przede wszystkim przez:

- konfrontację z zastanymi w kulturze treściami i ich interioryzację,
- kontakt z filozofią,
- religię i teologię.

1. Spontaniczne, naturalne poznanie Boga

Problem Boga jest sprawą każdego żyjącego, myślącego człowieka. Pojawia się więc na poziomie bycia człowiekiem, który aby żyć po ludzku, musi poznać podstawowe prawdy dotyczące otaczającego go świata i jego samego. Konieczna jest więc orientacja w rzeczywistości, a przede wszystkim odpowiedź na tzw. problemy egzystencjalne - problem śmierci, systemu wartości, norm postępowania, sensu istnienia ludzkiego.

By człowiek żył jak człowiek, czyli jak świadoma i wolna, kierująca sobą osoba, musi być zdolny "czytać rzeczywistość" w najbardziej podstawowych jej wymiarach /w porządku zasad/. Jest to mu potrzebne do tego, aby "odczytał" prawdę o swoim bytowaniu. Ta ludzka zdolność "czytania rzeczywistości" jest niezależna od kręgu kultury, czasu, wykształcenia, bo dotyczy spraw najbardziej podstawowych i powszechnych. Człowiek w tych sprawach nie może być zdany na informacje płynące z zorganizowanego poznania, nie wszyscy bowiem mogą zdobywać wykształcenie. Nie można też czekać na postęp wiedzy w tej dziedzinie. Do rozwiązania tych spraw człowiek dysponuje przecież tylko jednym, krótkim życiem.

Dzięki zdolności spontanicznego i naturalnego poznania otaczającej, istniejącej rzeczywistości /bytu/ człowiek zdobywa elementarne prawdy o rzeczywistości. W tej płaszczyźnie rodzi się w człowieku jakaś pierwotna, niesprecyzowana myśl o istocie wyższej, mocnej, myśl o Bogu, która towarzyszy człowieko-

wi od momentu jego pojawienia się na ziemi aż do naszych czasów. Można to nazwać prapoznaniem, prafilozofią, poznaniem przednaukowym czy zdrowym rozsądkiem. Jest ono spontaniczne /niekierowane/, naturalne, powszechne, czyli dostępne wszystkim ludziom, oraz fundamentalne, dotyczy bowiem najbardziej podstawowych czynników ludzkiej egzystencji[4].

Owo prapoznanie, jako radykalne doświadczenie ludzkie, przebiega u każdego człowieka inaczej. Każdy bowiem jest osobą i ma niepowtarzalne doświadczenia i osobisty kształt swego stosunku do spraw ludzkich. Istnieją jednak pewne momenty wspólne, jak wspólne wszystkim są istotne wymiary rzeczywistości ludzkiej. Poznanie to zawsze koncentruje się na fakcie istnienia, bytowania samego człowieka i otaczającej rzeczywistości. Przykładowo podam - w zarysach - przebieg takiego fundamentalnego poznania skoncentrowanego na doświadczeniu własnego istnienia.

Każdy człowiek doświadcza swego istnienia /"ja jestem", "ja istnieję"/. Poznaje, iż obok niego istnieją inni ludzie, inne przedmioty, których istnienie nie zależy od niego. Człowiek istnieje więc pośród istniejących osób, rzeczy, wydarzeń, procesów. Są momenty w życiu, kiedy człowiek w sposób szczególny zastanawia się nad swoim istnieniem, zastanawia się nad jego charakterem /choroba, strata bliskiej osoby, narodziny, wybór drogi życia itp./.

Życie ludzkie jest wyznaczone dwoma, niezależnymi od niego faktami - narodzin i śmierci. Te dwa naturą zdeterminowane fakty stanowią źródło dwóch podstawowych przeżyć ludzkich, w których ujawnia się pozytywna i negatywna strona ludzkiej egzystencji, bardziej bierna /niezależna od człowieka, bo zdeterminowana naturą/ i bardziej czynna /wymiar osobowy/. Od strony psychologicznej wyraża się to w doświadczeniu lęku i nadziei, które w pewnej mierze towarzyszą wszelkim przeżyciom ludzkim.

Doświadczenie swego istnienia jest doświadczeniem jego uwarunkowań, kruchości, zagrożeń, z radykalnym zagrożeniem przez śmierć. Istnienie ludzkie - brane w wymiarach przestrzenno-czasowych - jest rzeczywiście istnieniem "ku śmierci". Człowiek doświadcza także, że nie panuje całkowicie nad własnym istnieniem, że ono ostatecznie od niego nie zależy. Istnienie nie należy do jego natury, nikt nie może o sobie powiedzieć "jestem istnieniem", a tylko "mam istnienie".

Jest to jedna strona doświadczenia ludzkiego. Równocześnie z doświadczeniem kruchości swego istnienia człowiek doświadcza braku zgody na unicestwienie, na koniec, na śmierć. Pragnie trwać na zawsze, przekroczyć granice wyznaczone naturą. Doświadcza także możności transcendowania ograniczeń natury, bo jako osoba jest podmiotem świadomym, wolnym i zdolnym do działań wybiegających poza granice przyrody i społeczności. Doświadcza faktu, iż jest autorem takich aktów i takich działań /poznania, miłości, decyzji/, które są realizacją wartości absolutnych.

Człowiek doświadcza więc swojej podmiotowości, dynamiczności prawie bez granic, bo pragnie coraz więcej poznawać, pragnie kochać na zawsze, tworzy kulturę - dzieła, które istnieją dłużej, niż trwa jego życie na ziemi.

Ale i w tej swojej ludzkiej działalności napotyka na ograniczenia. Pragnąc poznawać prawdę o rzeczywistości, doświadcza, z jakim to czyni trudem, i jest narażony na błędy. Pragnąc kochać jak najpełniej, "na zawsze", narażony jest na zdrady; pragnąc w życiu moralnym realizować dobro - popełnia błędy, dopuszcza się zła.

Doświadczając charakteru swego istnienia, człowiek poznaje różnego rodzaju zagrożenia przez jakąś formę nie-bytu, który ujawnia się w potrójnych modyfikacjach:

- jako zagrożenie samego istnienia z jego radykalnym zagrożeniem przez śmierć,
- zagrożenia w życiu osobowym, duchowym przez możliwość błędu, zdrady, zła moralnego,
- a przede wszystkim przez pustkę i bezsens, jeśli nie znajdzie wartości usensowniających jego życie.

Człowiek, doświadczając swojej słabości, ograniczoności, a równocześnie swoistej dynamiki, pragnąc nieskończoności oraz twórczości doskonalącej jego środowisko i jego samego, odczuwa potrzebę umocnienia w bycie w całym swoim życiu osobowym. Szuka takiego umocnienia najpierw w najbliższym otoczeniu - w rzeczach, przyrodzie, która stanowi rzeczywiste zabezpieczenie pewnych aspektów naszego życia. Człowiek potrzebuje pożywienia, mieszkania, narzędzi. Szuka oparcia także w innych bytach osobowych - przede wszystkim w rodzinie, w której otrzymuje najwyższe umocnienie w bytowaniu jako osoba, gdzie uczy się poznawać, kochać, wybierać, tworzyć - a więc żyć jak człowiek. Szuka

następnie umocnienia w innych formach społecznych, ogarniających coraz większą liczbę ludzi /ród, partia, państwo/.

Z czasem jednak człowiek doświadcza, że chociaż rzeczy i osoby dostarczają umocnienia rzeczywistego, niezbędnego dla naszego życia, by przebiegało w sposób ludzki, nie są to umocnienia ostateczne - wszystkie bowiem są bezsilne wobec radykalnego zagrożenia, jakim jest śmierć.

W tego typu doświadczeniach, dostępnych w jakiejś formie każdemu choćby najbardziej prymitywnemu człowiekowi, należy szukać ostatecznego źródła myśli o bycie mocnym, o Bogu. Jest to myśl bardzo niewyraźna. Może przybierać formę nieokreślonej intuicji, przeczucia, podejrzenia. Ważne jest to, iż problem się pojawia, i to zawsze na kanwie poznania realnych stanów bytowych.

Ta niejasna i często naiwna myśl o bycie mocnym, w którym człowiek mógłby zakotwiczyć swój byt, ujawnia prawdę ważną dawniej i ważną także dla współczesnego człowieka. Pokazuje, iż człowiek ma możność zdobycia pojęcia Boga w sposób naturalny, a nawet więcej - jak pokazują już dzieje naszej kultury i innych kultur - człowiek od myśli o Bogu nie może się oderwać. Towarzyszy ona człowiekowi na wszelkich etapach rozwoju, niezależnie od tego, czy ten pierwotny sąd rozstrzygnie w kierunku pozytywnym i pogłębi afirmację, czy ją odrzuci. Dotyczy to także tych, którzy negują istnienie Boga - ateistów. Skoro przekreślają tę myśl o Bogu - musi ona w nich istnieć. Niektórzy nawet organizują muzea upamiętniające tę negację. Nie neguje się nicości.

Geneza myśli o Bogu, niesprecyzowane pojęcie o Bogu, jakaś jego wstępna afirmacja wiąże się więc ostatecznie z doświadczeniem ontycznego statusu osoby ludzkiej. Jest to równocześnie źródło wszelkich religii.

2. Interpretacja pierwotnego sądu o istnieniu Boga

Niesprecyzowana idea Boga jako naturalny, spontaniczny rezultat ludzkiego rozumu nie stanowi dowodu na istnienie Boga. Jest faktem danym, który należy zinterpretować i wyjaśnić.

Człowiek myślący, zwłaszcza współczesny człowiek wykształcony, powinien ten spontanicznie rodzący się problem

podjąć i rozwiązać, opierając się na poznaniu bardziej zorganizowanym, pogłębić afirmację i rozumienie Boga lub Go odrzucić, czyli usprawiedliwić negację.

Jest to niewątpliwie sprawa indywidualna, osobista, jest to bowiem dziedzina ludzkich przekonań dotyczących najistotniejszych spraw życiowych. W kształtowaniu przekonań biorą udział różne czynniki, nie tylko czysto racjonalne.

Można wyróżnić trzy podstawowe drogi usprawiedliwienia przekonania o istnieniu /lub nieistnieniu/ Boga:

a/ bardziej wstępna - przez interioryzację dominujących trendów kulturowych;

b/ bardziej zorganizowana - przez filozofię;

c/ najbardziej pełna - w religii i teologii.

Nie są to jednak drogi rozłączne, raczej wzajemnie uwarunkowane i dopełniające się.

Ad a/ Usprawiedliwienie w kulturze. Od pierwszych chwil pojawienia się na ziemi człowiek żyje w jakimś środowisku kulturowym. Jest zanurzony, zatopiony w kulturę, którą wraz z językiem i zachowaniami przekazują mu najpierw najbliższe osoby. Człowiek oddycha klimatem określonej kultury, określonego środowiska i czasu. Poprzez język, poprzez zachowania innych, a następnie kształcenie, określona kultura działa na niego, kształtuje jego mentalność. Składają się na nią: dominujące w danym czasie poznanie, obraz świata, wartości uznane za naczelne.

Nie mamy wątpliwości, że zdominowany przez filozofię, czyli poznanie mądrościowe, klimat filozofii starożytnej czy zdominowany przez teologię i religię klimat kultury średniowiecznej był pomocny w podejmowaniu i pozytywnym rozstrzyganiu spontanicznego sądu o istnieniu Boga, poszerzał i pogłębiał Jego rozumienie.

Nasza sytuacja kulturowa jest inna. Kultura naukowo-techniczna jest ze swej natury laicka. U jej podstaw leży wąsko pojęte poznanie naukowe /nauki przyrodnicze, a jeśli nauki humanistyczne - socjologia czy psychologia - to często modelowane na tych pierwszych/, dominuje nastawienie na działanie zmierzające do przetwarzania środowiska, na rozwój, postęp - uwarunkowań coraz precyzyjniejszymi i doskonalszymi narzędziami, jakimi dysponuje człowiek współczesny. Nawet filozofię /marksizm/ po-

jęto nie jako dążenie do prawdy, ale jako narzędzie przemiany świata czy struktur społecznych. Nasza kultura jest zdominowana raczej przez ideologie niż filozofie nastawione na poznawanie prawdy o rzeczywistości /propter ipsum soire/. Pojawiają się nowe absoluty - Ludzkość, Nauka, Materia, Klasa, Człowiek, Postęp. Pozytywizm ze scjentyzmem, marksizm z tendencjami rewolucyjnymi, egzystencjalizm z wyakcentowaniem wolności i absurdalności losu ludzkiego kształtowały duchowy klimat naszej epoki.

Kultura XX wieku to nie tylko kultura laicka, areligijna. Wiek XX - to przecież czas, w którym z niespotykaną dotychczas mocą głoszono "śmierć Boga", koniec religii, i podjęto działania, by wyeliminować pojęcie Boga i religię z ludzkiego życia i z ludzkiej kultury. Feuerbach, Marks, Nietzsche, Freud, Sartre - żeby wymienić najważniejszych - to wielcy apostołowie ateizmu, którzy stworzyli nie tylko ateistyczny, ale antyteistyczny klimat naszej współczesności[5].

Wszyscy, choć z różnych powodów, ujęli Boga i człowieka, naukę i religię jako kategorie konkurujące, wykluczające się nawet. Albo Bóg, albo człowiek. Bóg niszczy człowieka w jego samodzielności, wolności, dojrzałości, rozwoju.

Proklamacja "śmierci Boga" miała więc cel "pozytywny":

- by człowiek się rozwijał, uzyskał pełną samodzielność, by był w pełni dojrzały /Nietzsche/,
- by był absolutnie wolny /Sartre/,
- by stworzyć idealne warunki życia na ziemi /Marks/.

Ateizm w imię dowartościowania człowieka /humanizm ateistyczny/ w końcu XIX i na początku XX wieku rodził wielkie nadzieje i przez wielu był entuzjastycznie przyjmowany. Obecnie, pod koniec XX wieku, klimat w tej dziedzinie uległ pewnej zmianie. Na podstawie doświadczeń, które zdobyliśmy w ciągu ostatnich stu lat - a więc na podstawie doświadczenia historycznego - przekonaliśmy się, iż nadzieje nie spełniły się:

- bo nietzscheański nadczłowiek niezbyt dobrze wykorzystał swą absolutną samodzielność i nie okazał się dojrzały,
- bo człowiek pragnący wolności absolutnej wpadł w nowe ograniczenia i niewole stworzone przez kulturę masową,

- bo nawet w ekonomii i układach społecznych daleko ludzkości do ideału /"raju"/.

Co więcej, okazało się i nieustannie doświadczamy tego, że wyeliminowanie Boga i religii z kultury, z życia ludzkiego prowadzi do wielkich zagrożeń samego człowieka, jego podmiotowości, jego wolności. Nie bez podstaw twierdzi się, że "śmierć Boga" doprowadziła w naszej kulturze do "śmierci człowieka"[6].

Dlatego współcześni socjologowie i filozofowie kultury mówią o konieczności religii w kulturze, o koniecznym powrocie sacrum, jeśli człowiek nie ma zginąć. Prognozuje się, że po wielkich rewolucjach - społecznych, naukowych, technicznych - musi przyjść rewolucja humanistyczna, nieodłącznie związana z religijną, jeśli człowiek ma się uratować, a kultura odzyskać ludzkie oblicze[7].

Aktualną sytuację kulturową dobrze oddaje wiersz Mickiewicza z cyklu "Zdania i uwagi":

"Wygnaliśmy z serc Boga, weźmiem dobra po nim,
Gadać o nim i pisać do niego zabronim;
Mamy nań sto gąb grzmiących i piór ostrych krocie,
A ten zbrodniarz emigrant myśli o powrocie?"
/"Filozof i Bóg emigrant"/

Na jakiej podstawie możliwe byłyby owe powroty, jeśliby nie przyjąć naturalnej skłonności człowieka do poznania i afirmacji Boga?

Wprawdzie filozoficzne negacje i walka, by wyeliminować pojęcie Boga z naszej kultury, nie zdołały tego uczynić, przeciwnie - jeszcze wyraźniej pokazały, że do prawidłowego rozwoju człowieka konieczne jest przyjęcie Boga, mimo to jednak mentalność naukowo-techniczna nie sprzyja pogłębianiu afirmacji Boga. Prowadziła i prowadzi nadal do kształtowania ducha laickiego przez zawężenie pola poznania, monistyczne i totalitarne tendencje nauki, zdecydowanie antyfilozoficzne, a zwłaszcza antymetafizyczne nastawienie oraz przez ograniczenie celów poznania /poznać by zmienić, wytworzyć, wyprodukować, stworzyć coś nowego/, a w konsekwencji zawężenie zadań i perspektyw życia ludzkiego. Lecz jakże trudno nie ulec czarowi ducha epoki - wszystkim, nawet ludziom religijnym, nawet teologom[8].

Ad b/ Usprawiedliwienie filozoficzne.

Dziedziną najbardziej odpowiednią do rozstrzygania podstawowych problemów ludzkich - w tym także rozstrzygania wartości spontanicznego sądu o Bogu - jest filozofia. Nie ma ona wprawdzie celów apologetycznych, nie jest - jak chciał Leibniz - teodyceą, lecz przez ogólność spojrzenia na świat i człowieka, przez dążenie do zrozumienia i możliwie najgłębszego wyjaśnienia rzeczywistości napotyka na fundamentalne problemy ludzkie, w tym także na problem Boga, i zajmuje co do Jego istnienia zreflektowane stanowisko.

Ale przecież filozofii jest wiele[9]. Istnieje też wiele sposobów rozumienia samej filozofii. Rozbieżności dotyczą badanego przedmiotu, stosowanej metody i podstawowego pytania, czyli celu. Trudno przywoływać je tu wszystkie. Zwróćmy uwagę na filozofie najbardziej znaczące dla XX wieku. Są to:

1° filozofia scjentystyczna,
2° filozofie podmiotu,
3° filozofia bytu realnego /metafizyka/.

Ad 1° Filozofia scjentystyczna najbardziej koresponduje z duchem epoki, uznając, iż podstawowym, najbardziej wartościowym jest poznanie naukowe, zwłaszcza nauk przyrodniczych /ew. socjologii i psychologii/. Filozofia jest wtórna w stosunku do poznania naukowego. Poznanie filozoficzne jest zapośredniczone przez naukę i jest wynikiem ekstrapolacji metody naukowej. Jako rezultat tego typu filozofii pojawiają się tu różne Absoluty: Ludzkość /Comte/, Materia /Marks/, Postęp, Technika itp. Ich odrębność od Boga chrześcijańskiego jest ewidentna. Istnieją także inne podejścia, zwłaszcza praktykowane przez myślicieli chrześcijańskich[10].

1/ Przyjmując zasadniczo monizm scjentystyczny /np. fakt ewolucji kosmosu/, szuka się dla ważnych faktów stwierdzonych przez naukę /np. faktu ewolucji biologicznej/ wyjaśnienia filozoficznego. Często nie zauważa się nawet, że postępując w ten sposób, stawia się inne, właśnie klasycznie filozoficzne pytanie /dzięki czemu świat ewoluuje/ i nie mając wykształconych narzędzi poznania filozoficznego - popełnia się wiele błędów.

2/ Dokonuje się refleksji nad powszechnie przyjętymi

w nauce faktami, czy to biologicznymi /najczęściej faktem ewolucji gatunków/, czy to społecznymi lub psychicznymi, i stosując poszerzoną metodę naukową, dokonuje się ekstrapolacji danych w doświadczeniu faktów na całą rzeczywistość. Otrzymuje się w ten sposób na linii horyzontalnej jakiś rodzaj absolutu korespondującego z obrazem świata. Rozciągając ewolucję na całą rzeczywistość, dochodzi się do przyjęcia ewoluującego Boga.

Pytaniem naukowym w sensie współczesnym jest także pytanie: jak coś funkcjonuje? Wobec tego, mając naukowy obraz ewoluującego kosmosu - pyta się, jak w tym kosmosie funkcjonuje Bóg /jako rozwijający się współczynnik ewolucji świata/, bądź też jak funkcjonują Bóg i religia w społeczeństwie /Durkheim/ czy w życiu psychicznym /wszyscy przedstawiciele psychoanalizy/. Nawet jeśli odpowiedź będzie pozytywna, czyli pozytywnie oceni się funkcję Boga w zmieniającym się świecie, w życiu grup społecznych czy w życiu psychicznym - zawsze jest to pojmowanie Boga jako idei immanentnej w stosunku do rozpatrywanej rzeczywistości. Monizm poznawczy przejęty przez filozofię scjentystyczną nie pozwala transcendować rozważanego przez siebie świata. W konsekwencji ten typ podejścia gubi ważne wymiary rzeczywistości, prowadzi do monizmu ontycznego, do jednowymiarowości rzeczywistości, człowieka i kultury.

3/ Filozofia jako metapoznanie, metanauka czy metajęzyk wyrasta z przekonania, że filozofowie, nie mogąc wyjaśniać rzeczywistości obiektywnie istniejącej, bo jest to dziedzina nauk szczegółowych, mogą analizować język, czy to potoczny, w którym znajduje się termin "Bóg" i inne terminy religijne, czy to wprost język religijny, jak to się dzieje w analitycznej filozofii religii[11].

Próby poszukiwania podstaw afirmacji Boga na drodze scjentystycznej - cenne i interesujące - świadczą o trwałości problemu, ale jako droga poznania nie są zadowalające. Problematyka Boga stanowi uboczny produkt tego poznania, nie związany istotnie z pytaniami nauki współczesnej /jaka jest rzeczywistość? jak funkcjonuje? jak ją zmienić?/. Refleksja opiera się na faktach kategorialnych i teoriach naukowych, które mają walor prawdopodobieństwowy, hipotetyczny. Wiąże się z obrazem świata, który w dużej mierze jest tworem człowieka, ma więc wartość względną i może być zburzony przez następnych badaczy.

Ad 2/ Filozofia podmiotu wiąże się z tym nurtem filozofii, który znalazł szczególny impuls w "cogito" Descartes'a i został pogłębiony przez Kanta. On też dokonał dalszej subiektywizacji poznania i pogłębił jego oderwanie od realnych stanów bytowych. Myśl, a nie byt, tkwi we wszelkich naszych aktach poznawczych. Refleksyjno-świadomościowy punkt wyjścia, nastawienie antropocentryczne i epistemiczne tego typu filozofii, która znalazła wyraz w dwu wielkich kierunkach myśli współczesnej - fenomenologii i egzystencjalizmie - w kwestii afirmacji Boga dały różne rozwiązania: od afirmacji transcendentnego "Ty" jako korelatu ludzkiego "ja" /Marcel/, poprzez idealizm Husserla, przyjmującego ideę Absolutu jako rację o charakterze teleologicznym dla procesów konstytutywnych zachodzących w czystej świadomości, neutralność Heideggera, do ateizmu, a nawet antyteizmu Sartre'a.

Przekonanie, że w filozofii świadomości nie można szukać ostatecznych podstaw stanów realnie istniejących, potwierdza występowanie w ramach tego samego nurtu filozoficznego rozwiązań diametralnie różnych. W ten sposób okazuje się skrajnie subiektywny charakter tej filozofii, która mając ogromne zasługi w dziedzinie penetracji ludzkiego wnętrza, okazuje się jednak nieadekwatna dla rozwiązania kwestii afirmacji Boga niezależnej od wiary religijnej. Wprawdzie analizując treść ludzkiej świadomości, natrafia się na ideę Boga, jednak Jego afirmacja lub negacja ma charakter praktycznego postulatu, wyboru, decyzji myśliciela, a nie jest "wymuszona" przez charakter badanej rzeczywistości.

Najbardziej konsekwentne stanowisko w kwestii afirmacji Boga zajął Heidegger, który uważał, że aspekt jego filozofii wyklucza problem Boga z pola zainteresowania. Inna sprawa, że w tego rodzaju filozofii może nastąpić ontologizacja przyjętego aspektu - choć to nie leży w profilu takiej filozofii - i wówczas pojawia się problem jakiejś sfery boskiej, przeżycia boskości. Może powstać epistemologia tego przeżycia. Nie jest to jednak wówczas problem realnego istnienia osobowego Boga. Symptomatyczne jest pojawienie się w filozofii współczesnej problemu sacrum, wartości religijnej, doświadczenia religijnego itp.[12]

Konsekwencją zamknięcia się w świadomości, w ludzkiej myśli, jest niemożność jej transcendowania i rozstrzygnięcia, czy sacrum jest tylko tworem ludzkiej świadomości, czy odpowiada mu

realny, istniejący Bóg.

Obserwując filozofię po Kartezjuszu, nietrudno dostrzec stopniowe przesuwanie się punktu wyjścia filozofii od podmiotu ludzkiego, poprzez analizę jego przeżyć, do wytworów ludzkich. Obecnie zdajemy się być zamknięci w dziedzinie wytworów i filozofia staje się przede wszystkim "myśleniem o kulturze".

Czy istnieje powrót w dziedzinę realnego poznania? Czy możliwa jest metafizyka dziś?

Odpowiedź zależy od rozstrzygnięcia problemu zakresu filozofii nauki - czy w koncepcji nauki, w koncepcji racjonalności przyjąć monizm czy pluralizm?

W dziejach naszej kultury pojawiły się trzy wielkie koncepcje nauki: Arystotelesa /poznać to wskazać ostateczne czynniki ontyczne/, Kanta /poznać to wskazać konieczne aprioryczne warunki poznania/ i Comte'a /poznać to zinterpretować, najlepiej matematycznie, mierzalne fakty ujęte w doświadczeniu/.

Powstaje pytanie, na czym polega prawdziwy postęp w nauce - na syntezie powyższych koncepcji nauki czy na ich wzajemnym wykluczaniu lub dopełnianiu? Synteza jest niemożliwa metodologicznie, nie istnieje bowiem jakaś polimetoda. Wykluczanie gubi ważne wymiary rzeczywistości, czego doświadczamy w kulturze współczesnej zdominowanej przez monizm naukowy. Jedynie racjonalne stanowisko to wzajemne dopełnienie tych koncepcji przez uwzględnienie takiego typu filozofii /jako poznanie naukowego i racjonalnego/, który nie jest wtórny w stosunku do nauk szczegółowych ani nie zamyka się w kręgu świadomości, która - jako że nie jest pierwszą /pierwotną/ daną - nie może stanowić podstawy pełnego poznania świata.

Niewątpliwie, filozofia jest związana z obrazem świata, z ogólną sytuacją kultury, z zaakceptowaną teorią nauki. Ma jednak własne konstytuujące ją elementy, wewnętrzne prawa wyznaczone obranym przedmiotem oraz podstawowym pytaniem. Tłumaczy to wielość filozofii, wielość uzasadnioną - jedna nie może zastąpić drugiej, a więc nie może jej wyeliminować.

A przecież filozofia w podstawowym, klasycznym sensie jest ukonstytuowana przez pytanie o czynniki ostatecznie wyjaśniające rzeczywistość /"dzięki czemu coś raczej jest, niż nie jest", "dzięki czemu jest tym właśnie, a nie tamtym", "dzięki czemu rzeczywistość jest rzeczywistością"/ i szuka przedmiotowego uzasad-

nienia dla istniejącej rzeczywistości.

Taka filozofia nie może się zdezaktualizować, bo rzeczywistość nieustannie narzuca człowiekowi pytania, stawia problemy, jest bowiem z samej swej natury "pytajna". Choć wychodzi od analizy obiektywnie istniejącej rzeczywistości, nie pomija człowieka i jego problemów. Przeciwnie, wydaje się najbardziej antropologiczna, bo związana jest organicznie z najbardziej ludzkim, radykalnym doświadczeniem człowieka. Jest to doświadczenie własnego bytu, swojej pozycji w bycie, ograniczenia, egzystencjalnej kruchości, słowem - przygodności bytowej, wyrażającej się w normalnym "strachu" przed śmiercią, w braku jej akceptacji, w potrzebie zakotwiczenia w bardziej trwałym bycie, utrwalenia swego bytowania. W analizie filozoficznej nie można zerwać tego podstawowego kontaktu z realnie istniejącym bytem, jeśli chodzi nam o wyjaśnienie realnie istniejącej rzeczywistości i jeśli chcemy zdobyć poznanie adekwatne do tego, co dzieje się niezależnie od naszego myślenia /poznać prawdę/.

Filozoficzna problematyka istnienia Boga jest zatem związana z rzeczywistością jako rzeczywistością. Człowiek stanowi jej najwyższą formę, ale jest w niej zanurzony i nie można go od niej oderwać. Tylko w kontekście realnie istniejącej rzeczywistości, narzucającej pytania egzystencjalne, można postawić pytanie o istnienie realnego Boga.

Podstawy rozwiązań tego rodzaju można odnaleźć w dziełach klasyków filozofii, zwłaszcza Tomasza z Akwinu. Trzeba wszakże usiłować zrozumieć, co w rzeczywistości jest rzeczywiste, co w bycie jest jego bytową podstawą. Ten niezastąpiony typ filozofii klasycznej przywołał Jan Paweł II , gdy mówił: "filozofia św. Tomasza jest filozofią bytu ze względu na actus essendi, którego wartość transcendentalna jest najprostszą drogą poznania bytu samoistniejącego i Aktu Czystego - Boga" /17 XI 1979 r./.

Problem afirmacji Boga w filozofii bytu to nie tylko problem analizy sformułowanych w niej dowodów. To problem bardzo szczególnego charakteru poznania, które jest najbardziej podstawowe i najbardziej integralne przez swój realizm, analogiczność i charakter transcendentalny.

Pierwszym aktem człowieka w jego poznawczym kontakcie ze światem jest afirmacja bytu dokonująca się w sądzie egzystencjalnym "coś jest", "ja jestem" /istnieję/, przy czym ak-

cent pada na samą faktyczność istnienia czegoś poza mną i mnie samego, faktyczność, którą muszę uznać, przyjąć na mocy oczywistości przedmiotowej. Tego rodzaju afirmacja bytu jest podstawą wszelkiego poznania i działania, jest ostateczną podstawą afirmacji bytu koniecznego - Boga[13]. Jak to się dzieje?

W nagromadzonym przez sądy egzystencjalne materiale empirycznym intelekt w sposób intuicyjny /chodzi o intuicję intelektualną/ ujmuje z całą oczywistością przedmiotową, że cokolwiek istnieje, musi być zarazem czymś /treść/ istniejącym /akt istnienia/. "Coś jest" - "byt jest czymś istniejącym" - stanowi podstawowy, fundamentalny sąd o wszystkim, co istnieje. Sąd ten, wyrażający najistotniejszą prawdę bytu, ujmuje zawartość pojęcia bytu. Wyrażony w zdaniu nosi miano "pierwszego prawa bytu". Prawo "dojrzane" i "odczytane" w rzeczywistości realnej obowiązuje w całym realnym świecie tak daleko, jak tylko sięga dziedzina bytowości.

Choć istotną zawartość pojęcia bytu stanowi zarówno treść, jak istnienie - podstawą jego transcendentalności jest nie tylko to, że wszystko, co istnieje, ma element treściowy i egzystencjalny, ale specjalny, do pewnego stopnia wspólny - przede wszystkim w swojej funkcji uaktualniającej - charakter istnienia we wszystkich bytach. Na istnienie jako fundament transcendentalności bytu, zwraca uwagę św. Tomasz: "ipsum esse quod est communissimum" /De sub. sep. VI, 43/."[...] quia res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt" /C. G. I, 26/.

Transcendentalne pojęcie bytu, wyrażone w pierwszym prawie bytu, czyli w zasadzie tożsamości /jedności relatywnej/, okazuje niewystarczalność ontyczną rzeczywistości, której dotyczy, i "odsłania" istnienie takiego bytu, w którym nie ma wewnętrznego złożenia, a który wyrażałby się w sądzie jedności absolutnej, czyli utożsamia treści i istnienia. Zarówno więc pojęcie bytu, jak i pierwsze prawo bytu, są "otwarte", tzn. dopuszczają możliwość istnienia desygnatu, który nie jest znany w bezpośrednim poznaniu i który przekracza świat bytów złożonych.

W pierwszym prawie bytu są więc zawarte implicite wszystkie dalsze tezy metafizyki. Treść pojęcia bytu narasta w miarę dalszych analiz i poznawania dalszych właściwości transcendentalnych i wyrażania ich treści w następnych prawach bytu - niesprzeczności i racji dostatecznej. One stanowią przedmiot dalszych

szczegółowych analiz i interpretacji uwyraźniających, w wyniku których dochodzi się do stwierdzenia, że wszystko, co istnieje, jest bytowo pochodne od Absolutu.

Przejście od sądu o jedności relatywnej do sądu o jedności absolutnej nie dokonuje się bezpośrednio, w wyniku jakiejś intuicji czy wizji. Suponuje szereg nowych analiz, interpretacji, które bezspornie dowodzą pośredniości przejścia. Niemniej problem istnienia Boga pierwotnie tu się pojawia ze względu na niesamozrozumiałość afirmowanej w sądzie egzystencjalnym rzeczywistości, której podstawą jest nietożsamość treści i istnienia. Sprawą zasadniczą w procesie przechodzenia od stwierdzenia istnienia bytów niekoniecznych do stwierdzenia konieczności istnienia Bytu Absolutnego jest pogłębienie charakteru treści i istnienia danych pierwotnie w sądzie egzystencjalnym. Dalsze etapy wyjaśniania metafizycznego można by ująć w następujące zauważalne fazy:

1° Analiza relacji zachodzącej między treścią i istnieniem w bycie. Doprowadza ona do stwierdzenia względnie koniecznej jedności w konkretnym bycie oraz braku ich całkowitej tożsamości, czyli do stwierdzenia realnej różnicy między istotą i istnieniem.

2° Ustalenie charakteru zjednoczonych, a równocześnie nietożsamych elementów z punktu widzenia czynników konstytuujących poszczególne byty. Okazuje się, iż istnienie /fakt egzystencji/ nie konstytuuje natury konkretu, nie jest ujmowane w jego definicji, nie wypływa też z elementów konstytuujących istotę, czyli jest czymś "zewnętrznym" w stosunku do niej, mimo że konstytuuje realność natury.

3° Ustalenie funkcji istnienia w poszczególnych bytach. Chociaż konkretne byty są niepowtarzalnymi "parami" treści i istnienia, to istnienie we wszystkich bytach spełnia tę samą funkcję, mianowicie aktualizuje wszystkie treści, czyni je właśnie czymś rzeczywistym. Treść jest możnością w stosunku do istnienia, które jest aktem.

4° Fakt transcendentalnej relacji między istotą i istnieniem w bytach konkretnych, przy równoczesnej ich nietożsamości, prowadzi do postawienia problemu zewnętrznej przyczyny tego istnienia, a fakt tożsamości funkcji istnienia we wszy-

stkich bytach prowadzi do postawienia pytania o istnienie przyczyny transcendentalnej. Skoro bowiem istnienie /czy jakaś inna doskonałość transcendentalna/ znajduje się realnie we wszystkich bytach, nie wyczerpując się w żadnym z nich, bo zawsze jest ono różne od istoty tychże bytów, to nie może pochodzić od żadnego z bytów, w których istnienie jest czynnikiem konstytuującym naturę, ale jedynie od bytu, którego istotą jest istnienie.

Dokładną analizę i interpretację transcendentalności istnienia przeprowadza Tomasz w "Sumie filozoficznej", II, 15:

1/ Skoro coś przysługuje dwom albo wielu rzeczom, to wynika z tego, że w żadnej z nich nie realizuje się w pełni /jako takie/, a poza tym, jeśli dwie rzeczy posiadają tę samą właściwość, to jedna może być przyczyną zaistnienia tej właściwości w drugiej albo musi istnieć coś odrębnego poza danymi rzeczami, co jest przyczyną istnienia tej właściwości w pozostałych przedmiotach. Istnienie /esse/ przysługuje wszystkiemu, co jest, wobec czego musi istnieć przyczyna, która sama nie ma przyczyny istnienia, a od której ontycznie pochodzi wszystko, co istnieje.

2/ Jeśli coś należy do jakiegoś bytu na mocy jego natury, to nie może być w tej dziedzinie ustopniowania. Coś, co istotowo byłoby związane z danym przedmiotem i uległo zmniejszeniu czy zwiększeniu, spowodowałoby zmianę natury tego przedmiotu. Jeśli natomiast coś przysługuje czemuś w mniejszym stopniu niż czemuś innemu, nie przysługuje mu to na mocy samej jego natury, lecz pochodzi od jakiejś innej przyczyny. Metafizyczna analiza rzeczywistości ukazuje realizowanie się istnienia w różnych przedmiotach, wobec czego istnieje byt utożsamiający bezwzględnie swoją istotę z istnieniem - Absolut, który jest przyczyną wszystkiego, co istnieje.

3/ Istnieje odpowiedniość pomiędzy porządkiem przyczyn i skutków, ponieważ skutki są proporcjonalne do przyczyn. Jeśli więc skutki właściwe sprowadzają się do właściwych przyczyn, to, co jest wspólne w skutkach właściwych, sprowadza się do jakiejś wspólnej przyczyny. Wszystkim zaś wspólne jest istnienie /esse/. Istnieje więc przyczyna, której istotą jest udzielenie istnienia.

4/ Absolut jest bytem najbardziej aktualnym i jako taki jest sprawcą wszystkich aktualności i doskonałości wszystkich rzeczy.

Powyższy tok rozumowania streszcza św. Tomasz: "Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus" /De Pot. 5, 7/.

Tę drogę przejścia od afirmacji bytu realnego i analogicznego do konieczności przyjęcia Absolutu określa się w tradycji filozoficznej jako metodę analogii transcendentalnej[14]. Rozważając ją od strony bardziej formalnej, trzeba stwierdzić, że jej podstawą jest względne zjednoczenie powtarzające się wewnątrz poszczególnych bytów. Jest to tzw. analogia wewnątrzbytowa, wyrażająca analogiczność /złożoność, relacyjność/ konkretnego bytu, który jest jakąś istniejącą treścią. Istnieje też analogia międzybytowa, która wyraża relatywną tożsamość relacji i ich konieczne związki przyczynowe. W poszczególnych konkretach /analogatach/ znajdują się elementy proporcjonalnie takie same. Proporcjonalność - nie typu matematycznego, lecz jako adekwatne przyporządkowanie - dotyczy jedynie takich elementów, które nie są ograniczone do jakiejś kategorii bytów, lecz odnoszą się do wszystkiego, co istnieje.

Jest to więc transcendentalna analogia proporcjonalności właściwej, gdyż opiera się na jedności proporcji wzajemnie powiązanych relacjami koniecznymi oraz na strukturze relacji transcendentalnych, obejmujących przyczyny zewnętrzne w całym zakresie ich działania.

Na tej więc drodze odczytania bytu w perspektywach ostatecznych uwarunkowań ontycznych powstaje konieczność przyjęcia istnienia Absolutu jako przyczyny istnienia bytów niekoniecznych i jako pełni doskonałości, realizowanych w sposób częściowy, ograniczony, potencjalny przez poszczególne byty niekonieczne. Fakt istnienia różnych treści byłby niezrozumiały, jeśliby nie przyjęło się Pełni Istnienia wyjaśniającej realne, proporcjonalne stany zjednoczenia istoty i istnienia w bytach. Poszczególne zaś istniejące aktualnie treści są niezrozumiałe bez przyjęcia istnienia absolutnego, niezdwojonego.

W ten sposób, dzięki metodzie analogii transcendentalnej, która jest naczelnym wyrazem analogii proporcjonalności

właściwej, opartej na relacjach transcendentalnych, przede wszystkim na relacji istoty i istnienia w bytach, dochodzi się do stwierdzenia:

a/ analogicznej jedności konkretu - wszystko, co istnieje, jest wewnętrznie złożone, ale stanowi jeden byt dzięki jednemu aktowi istnienia;

b/ analogicznej jedności całego kosmosu - poszczególne byty, stanowiące swoiste złożenia, niepowtarzalne w swojej oryginalności, stanowią złożenia proporcjonalne w stosunku do innych, przy czym podstawą jedności jest jednakowa funkcja istnienia w każdym bycie;

c/ Jedności Absolutnej, tożsamości wykluczającej wszelkie złożenie;

d/ koniecznego powiązania przyczynowego poszczególnych jedności względnych z Jednością Absolutną - wszystko, co istnieje, okazuje się bytem istniejącym na zasadzie pochodności, złączenia, koniecznego związku z Absolutem, a więc na zasadzie partycypacji. Każdy analogat /konkretny byt/ w analogii transcendentalnej jest związany całą swą treścią z analogiczną doskonałością, czyli analogonem - Istnieniem.

Aktualizowanie konkretnej treści przez jeden akt istnienia umożliwia jedność bytu, która jest jednością analogiczną, gdyż inne byty, aktualizowane przez inne akty istnienia, stanowią również pewną, choć inną jedność. Każdy byt jest jednością i cały kosmos jest jednością analogiczną właśnie z racji jedności funkcji istnienia we wszystkich bytach oraz wzajemnych powiązań między bytami. Wymaga to przyjęcia Jedności Absolutnej jako przyczyny wyjaśniającej jedność analogiczną poszczególnych konkretów i jedność całego kosmosu.

Analogia transcendentalna, jako metoda poznania Absolutu na podstawie sposobu istnienia bytów niekoniecznych, stanowi teoriopoznawcze podłoże teorii partycypacji, rozumianej jako realne, konieczne, przyczynowe /w zakresie przyczyn zewnętrznych: sprawczej, wzorczej i celowej/ powiązanie wszystkiego, co istnieje, z Absolutem, który jest[15].

Przedstawione w zarysach drogi afirmacji Boga ukazują drogę bytu jako szczególną, niezastąpioną, podstawową i suponowaną przez wszystkie inne. Droga bytu sięga bowiem najgłębiej w rzeczywistość realnie istniejącą, ujmuje ją w jej koniecz-

nych bytowych podstawach i tam "spotyka" Absolut. Jest to, mówiąc najkrócej, droga "przyzwolenia bytu na Byt"[16].

Droga bytu, czyli metafizyka, okazuje się niezastąpiona, gdy chodzi o racjonalne usprawiedliwienie spontanicznego sądu o istnieniu Boga. Sięga najbłębiej w rzeczywistość niezależną od człowieka i ujmuje to, co nie jest uwarunkowane ani historycznie, ani kulturowo - sam fakt istnienia, w tym także istnienia ludzkiego.

Droga bytu sięga korzeni rzeczywistości, jej fundamentów, i dlatego jest w jakiś sposób suponowana przez wszystkie inne drogi, które zna historia myśli ludzkiej. Dowodów czy argumentów na istnienie Boga nie należy traktować jako konkurencyjne. Raczej są to drogi dopełniające drogę bytu, dla wielu może bardziej pomocne w zdobywaniu przekonania o istnieniu Boga, które jako przekonanie może być kształtowane przez czynniki nie tylko racjonalne.

Czy istnieją argumenty za nieistnieniem Boga, czy rozstrzygnięcie negatywne znajduje racje ściśle filozoficzne? Problem ten podejmuje i stara się wszechstronnie ukazać E. Gilson w książce /wydanej już po jego śmierci/ pt. "L'athéisme difficile". Twierdzi on, że nię zna takiej filozofii - a wiadomo, że był dobrym historykiem filozofii - w której negacja Boga byłaby konsekwentnym wnioskiem filozoficznym. Nie twierdzi on, że nie ma filozofii ateistycznych. Istnieją, ale są to filozofie które albo przyjmują różnego typu Absoluty różne od Boga /wszelkiego rodzaju panteizmy, panenteizmy, deizmy itp./, albo negacja istnienia Boga ma charakter decyzji, wyboru filozofa, który potem usiłuje ten wybór usprawiedliwić. Ateizm może być także wynikiem zanegowania pseudoabsolutów - tworów myśli ludzkiej, w niewłaściwy sposób prezentujących rzeczywistość Boga.

3. Dominujące nurty kulturowe i filozofia a religia i teologia

Mówiąc o religii i teologii, musimy zdać sobie sprawę z tego, że wchodzimy na inny teren niż wówczas, gdy mówiliśmy o naturalnym, spontanicznym poznaniu Boga czy o poznaniu filozoficznym. Jest to porządek, w którym dochodzą inne, nadnaturalne źródła wiedzy o Bogu /objawienie/ i w którym afirmacja ma inny charakter niż

naturalny i racjonalny. Jest aktem wiary, a więc wolitywnego przyzwolenia na twierdzenia, które zawiera objawienie. Nie trzeba dodawać, że religia i teologia są dziedzinami, które ze swojej natury afirmują istnienie Boga i dysponują o wiele bogatszą wiedzą na temat Jego istoty niż poprzednio przedstawione źródła. Objawienie zostało jednak wyrażone w języku obrazowym, symbolicznym i domaga się pomocy ze strony filozofii. Religia i objawienie skierowane są do rozumnego człowieka, który powinien wiedzieć, kim jest, i jaka jest otaczająca go rzeczywistość.

Wiara religijna rozumnego człowieka powinna być rozumna i choć transcenduje racjonalność, jednak jej nie przekreśla. Dotyczy to w o wiele większym stopniu teologii, która systematyzuje i wyjaśnia dane objawienia.

Toteż i dziś aktualne jest zadanie teologii "fides quaerens intellectum" - wiara szukająca zrozumienia. Tradycyjna teologia szukała go przede wszystkim w filozofii. Filozofię nazywano wówczas - choć uznawano jej autonomię - "ancilla theologiae", służebnicą teologii. Chodziło przede wszystkim o rozumienie człowieka i Boga, co stanowiło tzw. praeambula fidei /naturalny fundament wiary i teologii/.

Kryzys filozofii realistycznej w XX w., zwłaszcza kryzys metafizyki, znajduje wyraz we współczesnej teologii, przede wszystkim w wyjaśnianiu tajemnicy Boga.

Wielu współczesnych, gorliwych teologów, pełnych zapału apostolskiego i troszczących się o współczesnego człowieka, przyjmuje monizm naukowy i uważa, iż jest to jedynie wartościowe poznanie, które dostarcza współczesnemu człowiekowi jedynie zrozumiałego języka[17].

Różne są reakcje na takie stanowisko i różne są jego konsekwencje. Przykładowo wymieńmy kilka:

Najbardziej skrajną i najbardziej niezgodną z całą tradycją myśli teologicznej i religijnej reakcją jest tzw. teologia śmierci Boga albo inaczej "ateizm chrześcijański". Na szczęście było to zjawisko dość efemeryczne. Wystąpiło zwłaszcza w teologii protestanckiej, której przedstawiciele uznali, że skoro człowiek współczesny nie umie myśleć "metafizycznie", nie jest w stanie pojąć, kim jest Bóg, wobec tego chrześcijańskie nauczanie może zrezygnować z mówienia o Bogu, koncentrując się na Chrystusie i jego nauce jako na pewnej propozycji raczej o charakterze mo-

ralnym, dotyczącej życia ludzkiego.

Inni natomiast pragnęli - reagując zwłaszcza na absolutne rozdzielenie nauki i religii dokonane przez pozytywizm i scjentyzm - pokazać podobieństwo między stylem myślenia w nauce i teologii. Dążyli do tego, by zasypać ową rzekomą przepaść między tymi dwoma dziedzinami kultury i życia ludzkiego. Wskazywali /np. I. G. Barbour/, że mity, modele i paradygmaty występują i w nauce, i w religii. Między poznaniem naukowym a poznaniem religijnym zachodzi raczej różnica stopnia niż różnica jakościowa[18].

Przejęci wyjaśnianiem funkcjonalnym w poznaniu naukowym i nastawieniem praktycznym we współczesnej kulturze, niektórzy teologowie stawiają wprost pytanie: jakie znaczenie ma Bóg /Chrystus/ dla świata, który wyłania się z dzieł Darwina, Marksa, Einsteina? Wobec tego prawdy religijne, teologiczne - aby człowiek współczesny mógł je zrozumieć - trzeba wyrazić w języku naukowym, zwłaszcza w języku nauk przyrodniczych, w języku powyższych teorii.

Współczesne myślenie naukowe to myślenie przede wszystkim historyczno-ewolucyjne i w nim trzeba ująć całą rzeczywistość, także rzeczywistość Boga - bytu, który także się staje, ewoluuje, dojrzewa[19].

Najbardziej znanym przykładem takich tendencji jest myśl Teilharda de Chardin oraz twórców i kontynuatorów tzw. filozofii i teologii procesu.

Teilhard de Chardin zasadniczo odcinał się od myślenia filozoficznego, zwłaszcza metafizyki, rezygnując w wyjaśnianiu rzeczywistości z kategorii tak dla metafizyki istotnych, jak kategorie przyczyny. Pragnął zbliżyć do siebie naukę i religię bez pośrednictwa filozofii, określając swoją myśl jako "fenomenologię wszechświata" czy "ultrafizykę". Był to projekt. Wykonanie, które dobrze znamy i które jest określane jako ewolucyjny panenteizm, zawiera bardzo wiele swoistego rodzaju metafizyki - henologiczną koncepcję bytu, dominację ogółu nad jednostką, nieokreślony status ontyczny osoby. Filozoficzną myśl Teilharda nie bez podstaw porównuje się z koncepcjami Anaksagorasa, Plotyna czy Hegla, a więc stanowiskami przezwyciężonymi przez realistyczną metafizykę. Obserwujemy pewien paradoks: przyjęcie postępowych teorii naukowych wiąże się z wyraźnym regresem, gdy chodzi o interpretację filozoficzną[20].

Dotyczy to także całego nurtu filozofii i teologii procesu, żywego zwłaszcza w filozofii i teologii amerykańskiej. Nurt ten został zapoczątkowany przez Whiteheada[21], dalej kontynuowany i rozpowszechniony przez Hartshorne'a[22], przejęty przez wielu współczesnych teologów jako ostatni krzyk mody w teologii[23].

Wychodząc od naukowego obrazu świata /ewoluującego, tworzącego się/ wypracowuje się system metafizyczny. Zwolennicy teologii procesu krytykują tradycyjną metafizykę, jakoby zajmowała się bytem w aspekcie statycznym. Dlatego też filozofia procesu nie jest filozofią bytu, ale filozofią stawania się. Rzeczywistość nie jest zbiorem bytów, lecz jest procesem, w którym jego stadia poprzedzające wpływają na stan aktualny i na przyszłość.

Nową koncepcję Boga wypracowywaną w ramach tego nurtu przeciwstawia się tradycyjnemu teizmowi, który określa się jako teizm jednobiegunowy, tzn. Bóg teizmu jako Osobowy Absolut jest świadomy siebie i zna świat, ale nie jest od świata zależny. Metafizyka tradycyjna dzieli byty na przygodne, stające się, czasowe i na Byt konieczny, wieczny, nieuwarunkowany. Dla współczesnych myślicieli staje się problemem: jak Bóg wieczny /aczasowy/, Pełnia Aktualności, może być Bogiem historii, współczującym towarzyszem człowieka?[24] Wprowadza się przeto czynnik potencjalności, stawania się, historyczności w całą rzeczywistość, łącznie z Bogiem. Różnica między Bogiem a pozostałymi bytami nie jest różnicą, jaka w tradycyjnej metafizyce zachodziła między substancjami, ale - jak to określa Whitehead, a za nim Hartshorne - między historią a konkretnymi zdarzeniami czy między ludzkością a poszczególnymi jednostkami.

Czy "historia" i "ludzkość" to byty czy abstrakty? Czyżby dla filozofów procesu Bóg był abstraktem-ideą? Whitehead nie zaprzecza, czyni tylko rozróżnienia między Bogiem "primordialnym" i "ostatecznym", zrealizowanym. Mamy tu znów do czynienia z metafizyką bardzo skomplikowaną, tylko tym razem spekulatywną. Whitehead nie kryje swojego zachwytu nad Platonem.

Wszystko to pokazuje, jak trudno nawet religii i teologii obejść się bez metafizyki. Wyrzucona drzwiami, wchodzi oknem. Gdy odrzuci się metafizykę przemyślaną i doświadczoną, trzeba ją zastąpić starą i mniej adekwatną do rzeczywistości.

Warto zwrócić uwagę, że kult zmiany i nowości w mentalności współczesnej nie zawsze prowadzi do ujęć rzeczywiście

nowych, często jest - zwłaszcza gdy chodzi o filozofię - przywołaniem rozwiązań starszych, w tym przypadku pochodzących od Platona i Plotyna.

Pragnienie niektórych teologów, by ludzkie poznanie dotyczące Boga uwspółcześnić, wiążąc je z aktualnym obrazem świata, z punktu widzenia filozofii jest cofaniem się do myślenia spekulatywnego, oderwanego od realnej rzeczywistości, do myślenia abstrakcyjno-idealistycznego[25].

Przypisy

[1] Tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961.

[2] O Bogu i o człowieku, pod red. B. Bejzego, Warszawa 1968, s. 11-5.

[3] Zob. Z. Z d y b i c k a, Bóg w filozofii, w: Encyklopedia Katolicka, t. II, Lublin 1976, 917-933.

[4] Charakter i rolę przedfilozoficznego poznania Boga szeroko omawiają J. Maritain /Approaches to God, New York 1962/ oraz E. Gilson /L atheisme difficile, Paris 1979, passim/.

[5] "Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym" stwierdza, że "ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej" /19, "Znak", 34/1982/, nr 7-9 /332-334/, s. 884/.

[6] Wiele się mówi obecnie o trudnej sytuacji człowieka po "śmierci Boga". Por. np. Le croyant devant la critique contemporaine, Paris 1975 /Wierzący wobec krytyki współczesnej, tłum. E. Burska, Warszawa 1978, zwłaszcza s. 41-52/; E. F r o m m, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Stuttgart 1974; t e n ż e, To have or to be, New York 1976.

[7] Por. np. D. B e l l, Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii, "Znak", 35/1983/, nr 9/346/, s. 1377-1391; P. B e r g e r, La religion dans la conscience moderne, Paris 1971.

[8] Istnieje na ten temat olbrzymia literatura. Zob. choćby J. L a d r i e r e, Nauka, świat i wiara, tłum. A. Paygert, Warszawa 1978.

[9] Istnieją dobre pozycje prezentujące sytuację problematyki Boga w filozofii współczesnej, m.in. U. N e u e n s c h w a n d e r, Gott im neuzeitlichen Denken, t. I-II, Gütersloh 1977; J. C o l l i n s, God in Modern Philosophy, Chicago 1978.

[10] Por. na ten temat S. K a m i ń s k i, Zagadnienie Absolutu w filozofii scjentystycznej, w: O Bogu dziś, Warszawa 1974, s. 107-119.

[11] Por. W. D. J u s t, Religiöse Sprache und analytische Philosophie, Stuttgart 1973.

[12] Por. W. B i e m e l, L'Interprétation heideggérienne du Sacre chez Höldrin, w: Prospettive sul sacro, Roma 1974, s. 184-198 oraz zawartość całego tomu.

[13] Ten typ poznania, który buduje się na afirmacji realnego istnienia i stanowi specyficzne poznanie metafizyczne, zanalizował M. A. Krąpiec /m. in. Metafizyka, Poznań 1964, Lublin 1984[3]; Człowiek i prawo naturalne, Lublin 1975/.

[14] Dokładną analizę i interpretację transcendentalności istnienia przeprowadza Tomasz w C. G. II, 15 passim. Myśl Tomasza nawiązuje, choć na podstawie jego własnej koncepcji bytu, do tego, co napisał Arystoteles w Met. A., rozdz. VII o absolutnym pierwszeństwie aktu bytowego przed możnością.

[15] Na funkcję analogii transcendentalnej w poznaniu Boga zwrócił uwagę ostatnio Jan Paweł II, który powiedział: "Stawiając jako przedmiot właściwy metafizyki rzeczywistość "sub ratione entis" św. Tomasz wskazał na transcendentalną analogię bytu jako na kryterium metodologiczne formułowania zdań dotyczących rzeczywistości łącznie z Absolutem. Trudno przecenić znaczenie metodologiczne tego odkrycia dla badań filozoficznych, jak zresztą dla poznania ludzkiego w ogóle" /17 XI 1979/. Na temat koncepcji analogii transcendentalnej zob. M. A. K r ą p i e c, Teoria analogii Bytu, Lublin 1959. Zob. też Z. J. Z d y b i c k a, Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem, Lublin 1972.

[16] Droga do afirmacji Boga przez afirmację bytu jest najbardziej naturalna i spontaniczna, dostępna każdemu myślącemu człowiekowi nawet w ramach poznania przednaukowego. Rozum ludzki w kontakcie z rzeczywistością niemal natychmiast dostrzega konieczność powiązania bytu zmiennego, niekoniecznego, będącego datum naszego doświadczenia, z koniecznością afirmacji Absolutu. Biorąc to pod uwagę, E. Gilson twierdzi, że przekonanie o istnieniu Boga jest czymś naturalnym i spontanicznym, natomiast czymś trudnym do zrozumienia i wymagającym wyjaśnienia jest negacja Boga, ateizm. Por. L atheisme difficile, s. 12.

[17] Por. np. The Road of Science and the ways to God, Chicago 1978 oraz A. G r a b n e r-H a i d e r, Theorie der Theologie als Wissenschaft, München 1974.

[18] Takie stanowisko zajmuje m. in. I. G. Barbour /Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984/.

[19] Por. np. N. M. W i l d i e r s, The Theologian and his Universe. Theology and Cosmology from the Middle Ages to the Present, New York 1982.

[20] Na temat myśli Teilharda de Chardin istnieje olbrzymia literatura. Nawet w interpretacjach pozytywnie oceniających jego dzieło mówi się o trudnych problemach metafizycznych, na które się napotyka. Por. np. Myśl o. Teilharda de Chardin w Polsce, pod red. M. Tazbir, Warszawa 1973 oraz L. W c i ó r k a, Szkice o Teilhardzie, Poznań 1973.

[21] Zarys swojej koncepcji zawarł Whitehead w Process and Reality. B. L. C l a r k e, Whitehead s Cosmology and the Christian dram, Chicago 1959. Por. La philosophie de Whitehead et le probleme de Dieu, Paris 1968; L. F. W i l m o t, Whitehead and God. Prologomena to Theological Reconstruction, Waterloo 1979; A. C l o o t s,, The Poet of the World. The Affirmation of God in Whitehead s Philosophy, "Louvain Studies", 7/1978/, nr 2, s. 91-101.

[22] Swoją koncepcję Boga Hartshorne przedstawia zwięźle w artykule Can we understand God?, "Louvain Studies", 7/1978/, nr 2, s. 75-84.

[23] Por. J. Ż y c i ń s k i, W poszukiwaniu teologii nauki, w: Nauka-religia-dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 września 1982, Kraków 1984, s. 80-85.

[24] Por. J. van der V e k e n, Toward a Dipolar View on the Whole of Reality, "Louvain Studies", 7/1978/, nr 2, s. 102-114.

[25] Krytykę głównych koncepcji filozofii procesu z punktu widzenia metafizyki przeprowadza E. L. Mascall /The Openness of Being Natural Theologie today, London 1971, s. 158-174/.

DIE PHILOSOPHIE UND DIE KONZEPTION UND AFFIRMATION GOTTES
Zusammenfassung

Der Artikel macht die Rolle der Philosophie in der spontanen, religiösen und theologischen Gotteserkenntnis deutlich. Da die philosophische Erkenntnis in der tiefsten Dimensionen der Wirklichkeit hinabreicht und nach Erreichung der Wahrheit strebt, gelangt sie notwendigerweise zur Anerkunnung der absoluten Wahrheit.

Das Gottesproblem ist das Problem eines jeden Menschen. Denn jeder Mensch erfährt seine Beschränktheit und begegnet in seinem Leben existentiellen Problemen, die ihn überfordern und in ihm eine spontane und natürliche Überzeugung von der Existenz eines höheren Wesens, Gottes, hervorrufen. Diese ursprüngliche Gotteserkenntnis ist eine Tatsache, die die Philosophie erklären und interpretieren muss. Die philosophische Gottesproblematik ist verbunden mit der Annahme einer bestimmten Sicht der Wirklichkeit. An adäquatesten ist hier die realistische Metaphysik. Nur im Kontext der real existierenden Wirklichkeit kann die Frage nach der Existenz Gottes gestellt werden.

Das betrifft auch den Bereich des Glaubens und der Theologie, der die Angaben der Offenbarung systematisiert und erklärt. Auch heute ist die Aufgabe der Philosophie aktuell: "fides quaorens intellectum" - der Glaube sucht das Verständnis. Die traditionelle Theologie suchte es vor allem in der Philosophie. Aber nicht jede Philosophie eignet sich dazu, die Magd der Theologie zu sein. Einige zeitgenössische Theologen unterliegen der Versuchung des wissenschaftlichen Monismus und versuchen das Geheimnis Gottes in der Sprache und den Kategorien des zeitgenössischen, historisch-evolutionären wissenschaftlichen Denkens zu erklären. Aber das zeugt davon, dass die Theologie weiterhin nicht ohne die Metaphysik auskommt und die Ablehnung der realistischen Metaphysik nicht unbedingt zu wirklich neuen Erfassungen führt, sondern meistens nur die alten Fehler wiederholt.